FK 12/1

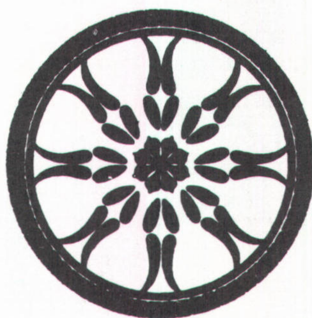
SADDHARMA

TIJDSCHRIFT VAN DE STICHTING VRIENDEN VAN HET BOEDDHISME

JAARGANG 12 1e AFLEVERING MEI 1979



- Oost-Westontmoeting, speciaal wat betreft de confrontatie van boeddhisme en christendom
- Een uit het Pāli vertaald jātaka
- Parallellen in de japanse en ierse natuurpoëzie



de afbeelding van de Buddha-figuur op de titelpagina is een foto van een 18de eeuws Japans beeld.
Deze Buddha heet AMIDA, de Buddha van het oneindige licht, heer van het westerse paradijs, gezeten in de handhouding van meditatie
het beeld bevindt zich in het Leids Volkenkundig Museum
de foto werd gemaakt door Else Madelon Hooykaas

S A D D H A R M A

TIJDSCHRIFT VAN DE STICHTING VRIENDEN VAN HET BOEDDHISME

12e jaargang 1e aflevering mei 1979

Redactie-adres: Hugo de Grootstraat 52, 6522 DG Nijmegen.
Secretariaat Stichting: Eperweg 40, 8072 DB Nunspeet.
Postgiro: 1520022, t.n.v. de penningmeester van de Stichting Vrienden van het Boeddhisme, Hinkeloordseweg 8, 6703 CL Wageningen.
Min.donatie 1979 ƒ 30,- (echtpaar ƒ 40,-; stud.ƒ 20,-).

Inhoud:

Dit nummer van "Saddharma" verschijnt onder een andere redactie. Onze voorzitster, Tonny Kurpershoek-Scherft die een aantal jaren naast het voorzitterschap óók het redacteurschap bekleedde, heeft deze laatste functie overgedragen aan Matthijs Schouten.

Wij hebben er behoefte aan onze grote waardering uit te spreken voor de wijze waarop de nu afgetreden redactrice haar taak heeft vervuld. Van harte daarvoor dank !

Wij zijn verheugd dat haar opvolger klaar stond. Hem danken wij voor zijn bereidheid het redacteurschap over te nemen.

Het Bestuur.

De verandering van de naam 'Stichting Nederlands Boeddhistisch Centrum' in 'Stichting Vrienden van het Boeddhisme' houdt ook een wijziging in de te voeren beleidslijn in. Hoewel de Stichting zal blijven fungeren als een ontmoetingsplaats voor in het boeddhisme geïnteresseerden,- onafhankelijk van stroming, school of richting - zal daarnaast speciaal de aandacht gericht worden op zaken aangaande een westers boeddhisme. Vragen naar die aspecten van oosters en westers denken waarop een ontmoeting tussen beide het beste plaats zou kunnen vinden, naar vormen waarin de - in essentie uiteraard universele boeddhistische leer - in het Westen gestalte zou kunnen krijgen, zullen een centrale plaats gaan innemen.

Ook Saddharma zal voor een groot deel in dit teken staan. Enerzijds zal gepoogd worden boeddhistische teksten - door vertaling in het nederlands - toegankelijk te maken. Anderzijds zullen vooral die artikelen opgenomen worden, die op bovenstaande vragen betrekking hebben. Wij hopen met deze lijn een eigen bijdrage te kunnen leveren aan de ontwikkeling van het boeddhisme in het Westen.

De redactie.

OOST - WESTONTMOETING

speciaal wat betreft de confrontatie van boeddhisme en christendom.

Dr. W.H. van de Pol is emeritus hoogleraar in de godgeleerdheid aan de universiteit te Nijmegen. Al gedurende de zijn studietijd ontwikkelde hij een belangstelling voor het boeddhisme en tijdens de afgelopen jaren heeft hij zich zeer intensief met de bestudering ervan bezig gehouden. Wij prijzen ons zeer gelukkig dat we hem ertoe bereid gevonden hebben iets van zijn opvattingen omtrent de ontmoeting van twee wereldgodsdiensten - de boeddhistische en de christelijke - voor Saddharma uiteen te zetten. (red.).

Zeer gaarne voldoe ik aan het verzoek van de redactie om de nieuwe opzet van Saddharma in te leiden met een poging een zo onpartijdig maar ook zo praktisch mogelijke schets te geven van de in betekenis toenemende Oost-Westontmoeting op kultureel-religieus gebied en met name voor zover het daarbij gaat om een confrontatie tussen boeddhisme en christendom.

Eerst een paar opmerkingen vooraf. Het gaat hierbij aan weerszijden om een zó rijke, veelzijdige en ingewikkelde inhoud dat men er gemakkelijker een heel boek over kan schrijven dan een beknopt artikel. Bovendien is een zuivere weergave, interpretatie en beoordeling onvergelijkelijk veel moeilijker dan men oppervlakkig misschien zou menen. Dit komt doordat men z'n eigen wereld veel beter kent en begrijpt dan die andere wereld, die men met de nodige openheid nog moet trachten te leren kennen en juist zó te verstaan als ze niet volgens voorop-gezette meningen maar volgens feitelijke gegevens er uitziet.

De voornaamste moeilijkheid, waarop wij hier stuiten, is niet zo zeer van religieuze en intellectuele als wel van diepte-psychologische aard. Hieronder worden oorzaken en verschijnselen verstaan waarvan wij ons niet bewust zijn, maar die ons leven en onze overtuigingen nog meer beïnvloeden dan argumenten en drijfveren , waarvan wij ons wel bewust zijn. Zo hebben wij allen vanaf de wieg een ontelbaar aantal indrukken van allerlei aard opgedaan, die geleidelijk in de loop der jaren onze maatstaven,

principes, inzichten en overtuigingen zijn gaan bepalen. Niemand is ergens 'vast van overtuigd' zonder de overtuiging 'dat het beslist waar is'. Er moet wel heel wat gebeuren voordat een conscienteus iemand een gerijpte overtuiging prijs geeft.

En toch: de meeste overtuigingen heeft men niet bewust gevormd maar stammen uit een uiterst ingewikkeld onder- of onbewust gebeuren. Vandaar het heftige verzet, wanneer men tegen iemand plotseling zegt: ' ik zie je nog wel eens dit of dat worden (vul maar in : christen, boeddhist, protestant, atheïst, rooms, islamiet of wat ook). De paus is er evenzeer van overtuigd plaatsvervanger van Christus te zijn als de daila-lama, dat hij een incarnatie is van een *Bodhisatta*.

Zo is het met iedere mens. Wij weten nauwelijks hoeveel oorzaken van de meest uiteenlopende aard ons gemaakt hebben tot wie en wat wij zijn, ook wat betreft onze principes, overtuigingen en gedragingen. Wij verkeren in dit opzicht allen in allerlei illusies. Hier ligt zelfs een van de voornaamste oorzaken van misverstanden, onenigheden. conflicten, enz. De boeddhist is er zich ten gevolge van bepaalde meditaties gewoonlijk klaarder van bewust gevangen te zitten in allerlei illusies dan de christen. De illusie is volgens de leer van Boeddha een van de drie wortels van het kwaad (kwaad niet in morele zin maar in de zin van wat onheilzaam is en oorzaak van allerlei lijden dat wij onszelf en anderen berokkenen). Het is door geregelde meditatie dat iemand geleidelijk meer illusies ontdekt, ervan bevrijd wordt en daardoor een rustiger en gelukkiger mens wordt.

Alvorens nader in te gaan op het verschil tussen het oosters en westers zien en handelen, met name zoals het respectievelijk samenhangt met het boeddhistisch en het christelijk verleden, wil ik eerst ingaan op de voornaamste overeenkomst tussen de leer en het optreden van Boeddha en Christus en tussen de boeddhistische en christelijke godsdienst.

De voornaamste overeenkomst is gelegen in de grote ernst waarmee het mysterie van het menselijk bestaan wordt opgevat en in verband wordt gebracht met een toekomst na de dood, die alleen dan een onuitsprekelijke heerlijkheid zal betekenen, wanneer iemand met trouwe volharding het 'achtvoudig pad' respectievelijk de 'smalle weg' tot het einde toe bewandeld heeft in alle eenvoud en in liefde en opofferingsgezindheid voor de naaste. In dit opzicht is de 'beste' boeddhist als zodanig de 'beste' christen en omgekeerd.

Hoewel het juiste inzicht, geloven en weten onmisbaar zijn, komt het uiteindelijk aan op de daad. Zonder een daadwerkelijk en dagelijks leven onder alle omstandigheden volgens de richtlijnen van Siddharta Gautama (Boeddha) en Jezus van Nazareth (Christus) verliezen zowel het geloof als de verering elke reële betekenis. Zowel het volgen van de leer van Boeddha als die van Christus betekenen eenzelfde houding zowel tegenover de naaste (hulpvaardigheid, vrijgevigheid, begrip en volstrekte vergevingsgezindheid) als tegenover de wereld (onthechting van aardse goederen en geen streven naar geld, macht, eer of aanzien).

Wanneer wij nu gekomen zijn bij de kardinale verschilpunten tussen boeddhisme en christendom, zou de diepe overeenkomst in houding tegenover de aardse goederen en tegenover de medemens er de westerse mens voor moeten behoeden deze verschilpunten verkeerd te interpreteren. Dat dit vaak niet het geval is ligt onder andere aan het feit dat de westerse talen veelal geen woorden bezitten, die precies weergeven wat de oosterse termen willen zeggen.

Wat het boeddhisme betreft blijkt dat velen in het westen de indruk hebben dat de leer van Boeddha atheïstisch, materialistisch, nihilistisch en uitgesproken pessimistisch zou zijn. Niets is echter minder waar. Een dergelijke beoordeling stemt niet overeen met de diepe ernst, waarmee de boeddhist het leven opvat en boven alles juist richt op wat er gebeurt bij de dood.

Het verschil tussen boeddhisme en christendom hangt samen met het feit dat het boeddhisme geen goddelijke openbaring en geen religieus gezag erkent. Er is maar één autoriteit, namelijk de Werkelijkheid zoals ze in feite werkelijk is en niet zoals de mens zich deze in zijn onkunde inbeeldt te zijn. Boeddha is als de Verlichte de Wegwijzer naar het zuivere kennen en beleven van de Werkelijkheid. Dit inzicht dat de mens nog moet leren de Werkelijkheid te zien en te beleven zoals ze in feite is, is aan het Westen vreemd mede onder invloed van de christelijke vooronderstellingen. Vandaar het veelvuldig misverstand in het Westen ten aanzien van het boeddhisme.

Op twee feiten dient in dit verband gewezen te worden. In de eerste plaats dat Boeddha op vragen betreffende God en de ziel zijn vinger op de lippen legde en een eerbiedig stilzwijgen bewaarde. Dat dit niet een ontkenning inhield blijkt ten tweede uit het feit dat - als zijn leerlingen in paniek geraakten over de volstrekte vergankelijkheid van de mens en de wereld, zoals wij die waarnemen en ervaren - Boeddha met nadruk opmerkte:'Maar, o leerlingen, er is ook een niet-geboren, niet-geworden, niet-geschapen, niet opgebouwde Werkelijkheid'. En Boeddha voegt hieraan toe dat als dit niet zo was, er geen ontkomen mogelijk zou zijn uit de vergankelijke werkelijkheid waarvan wij deel uitmaken. Die andere Werkelijkheid kennen wij nu nog niet. Daarom kan er alleen maar over gezwegen worden. Ze is echter wel het uiteindelijk doel, zelfs van elk levend wezen (en niet alleen van de mens), zij het dan ook na een lange reeks van hergeboorten.

Hier zijn wij toegekomen aan een zeer diepgaand verschil tussen het boeddhisme en het christendom. Het boeddhisme heeft altijd gedacht in vormen van een oneindige tijd en ruimte, het christendom zag oorspronkelijk, op grond van de bijbel, de hemel dichtbij en de geschiedenis als een kwestie van enkele jaren of hoogstens eeuwen. In dit opzicht passen de boeddhistische voorstellingen veel beter dan de christelijke in het raam van ons modern, astronomisch beeld van de kosmos en ook van de geologische en biologische evolutie.

Het bijbels, christelijk en westers denken is oorspronkelijk typisch statisch, het boeddhisch en oosters denken daarentegen typisch dynamisch van aard. De totale Werkelijkheid heeft in dit laatste geval niet alleen een onmetelijke uitgestrektheid maar is bovendien onophoudelijk aan allerlei veranderingen onderhevig onder invloed van een uiterst ingewikkeld complex van onderling samenhangende oorzaken en omstandigheden. Vandaar de notie van een nimmer stilstaande *Paṭiccasamuppāda*,die maakt dat alles is zoals het bezig is te worden, inbegrepen het denken, spreken, willen en handelen van iedere mens of menselijke groep. Het is een illusie te menen, dat wij zelf bewust onze overtuigingen, wensen, besluiten en daden vormen. Zij zijn de resultaten van een dagelijks voortgaand proces, dat maar zeer ten dele voor ontleding en narekening vatbaar is. Daarom weet eigenlijk niemand, waarom hij iets wel of niet doet. Daarom is ook niemand schuldig en moet zelfs de ergste vijand en boosdoener vergeven worden. Hier past volgens een 'echte' boeddhist alleen maar medelijden en in het 'oordeel niet opdat ge niet geoordeeld wordt' ontmoeten zich opnieuw de prediking van Boeddha en die van Christus.

Ik heb hiermee getracht enigzins duidelijk te maken waarin Oost en West, voorzover deze respectievelijk nog boeddhistisch en christelijk zijn, overeenstemmen en in welk opzicht zij uiteengaan. Hiermee is op geen stukken na alles gezegd. Het westers geloven, denken en doen is eeuwen lang gebaseerd geweest op Gods voorzienigheid en op Gods openbaring, noties die aan het boeddhisme volstrekt vreemd zijn. In het boeddhisme neemt de *Paṭiccasamuppāda* de plaats in van de voorzienigheid,de geheimenisvolle Werkelijkheid de plaats van God, de meditatie over de Werkelijkheid de plaats van het gebed tot God. In het boeddhisme staat de mens geheel op eigen benen. Het is een illusie dat er een God in de zin van een persoonlijk Wezen zou bestaan dat, zoals een mens dat doet, waarneemt, regelt, ingrijpt en plannen maakt. Ook is het een illusie dat de mens voor zijn heil uitsluitend aangewezen zou zijn op de verzoenende macht van de

kruisdood van de Zoon van God. Stel dat er zulk een God zou zijn die mensachtig denkt, spreekt en handelt, dan zou zulk een handelwijze van God met de mens volgens het besef van de boeddhist geheel verwerpelijk en God-onwaardig zijn. Het zou bewijzen dat de 'christelijke' God zelf nog niet verlost is van de drie wortels of bronnen van het kwaad, met andere woorden, dat 'God' zelf de Werkelijkheid niet ziet en verstaat zoals ze in feite is. Het tragi-komische in de onderlinge verstandhouding is daarin gelegen dat de boeddhist en de christen er beiden even vast van overtuigd zijn dat de vooronderstellingen en godsdienstige levenshouding en praktijk van de ander op louter illusie berusten. Daardoor kan het voorkomen dat een boeddhist even oprecht begaan is met het lot van een christen als deze laatste met dat van een boeddhist.

Een merkwaardige overeenkomst wat algemene vorm en structuur betreft is, dat zowel de boeddhist als de christen hun toevlucht nemen tot en hun heil verwachten van een drietal gegeven realiteiten, namelijk een grondlegger (respectievelijk Boeddha en Christus), een leer (resp. de *Dharma* en het Evangelie) en een gemeente (resp. de *Sangha* en de Kerk).

Een verschil van algemene aard is tenslotte gelegen in de relatie tot de opkomst en snelle ontwikkeling van allerlei moderne wetenschappen, die talloze onweerlegbare feiten zonder meer ontdekt en bewezen hebben. Voor de boeddhist betekent dit de definitieve opruiming van illusies, waarmee de mens nog behept was; voor de christen echter vaak een aanvechting van geloof en oorzaak van twijfel.

W.H. van de Pol



DE SNEEUWHAAS

Hieronder volgt een uit het Pāli vertaald jātaka, dit is een "geboorteverhaal", waarin iets verteld wordt over een vroeger leven van de Boeddha, toen deze nog de Bodhisatta was, dat wil zeggen een wezen dat is voorbestemd een Ontwaakte, een Verlichte, te worden. Indien zoals hier het geval is, de Bodhisatta als dier is wedergeboren, heeft het verhaal het karakter van een dierenfabel.

Eén van de tien "voortreffelijkheden" waarin de Bodhisatta zich moest oefenen om ooit een Boeddha te kunnen worden, was "geven" (dāna), en opofferingsgezindheid. Om dit ideaal te weerspiegelen, schrok men niet terug voor mateloze, tot in het ridicule gaande overdrijvingen. De heldenfiguur van vele verhalen zou ons eerder verbijsteren dan ontroeren, ware het niet dat deze jātaka's met zoveel vervoering verteld zijn dat de emotie ook op ons over komt. De toon van dit jātaka bijvoorbeeld is bijna extatisch. Het offer wordt gebracht niet uit geringschatting, maar juist uit eerbied of uit een overvloeien van dankbaarheid voor het leven. Legenden als deze vormen het prototype van reële zelfverbrandingen zoals in de jaren zestig voorkwamen in Vietnam.

Enige toelichting vereist het optreden van Sakka. Sakka is de oppergod van de Brahmahemel, de vader van goden en mensen. Een bijzondere gebeurtenis op aarde doet zijn troon roodgloeiend worden en dat is voor hem sein dat hij naar het aardrijk moet afdalen. Hetzelfde verschijnsel doet zich voor wanneer, door karmische werking, het ogenblik is aangebroken waarop zijn leven als oppergod ten einde loopt.

Eens, heel lang geleden, werd de Bodhisatta uit de schoot van een haas geboren en leefde in het woud. Aan één zijde eindigde dat woud aan de voet van een rots, aan een andere zijde werd het door een rivier begrensd en aan een derde zijde grensde een dorp.

De Bodhisatta had drie vrienden: een aap, een jakhals en

een otter. Die vier wijze wezens huisden ieder in het eigen jachtgebied en vergaarden daar hun voedsel; maar 's avonds kwamen ze samen. De wijze haas wees de anderen er op dat ze gaven moesten uitdelen, waken over hun gedrag en zich houden aan de voorschriften van vasten. Zo onderrichtte hij de drie anderen in de Leer. Zij namen zijn vermaning ter harte; daarna zocht ieder weer het eigen leger in het struikgewas op en bleef verder thuis.

Zo verstreek de tijd. Op een dag keek de Bodhisatta naar de lucht en aan de maan zag hij dat het de volgende dag vasten zou zijn. Hij waarschuwde de drie anderen: "Morgen is het vasten. Jullie drieën, bepaal je aandacht bij goed gedrag en houd je aan de regels van het vasten. Standvastig in goed gedrag, zul je groot voordeel vinden in de gave die je afstaat. Daarom, wanneer anderen om voedsel mochten komen vragen, geef dan van het voedsel dat jullie hebben aangedragen om het zelf te nuttigen, en laat die anderen het eten."

Zij stemden erin toe en brachten daarna de nacht door in hun eigen woonsteden. De volgende dag ging de otter al vroeg op pad en zocht om voedsel te vergaren de oever van de Ganges op. Daar bevond zich een visser die zeven rode vissen had opgehaald. Hij bond ze samen met wilgeteen en bracht ze aan wal. Na ze bedekt te hebben met zand om ze later mee te nemen, daalde hij opnieuw af in de Ganges.

De otter rook de geur van de vissen. Hij schraapte het zand weg, vond ze en haalde ze tevoorschijn. "Zijn deze van iemand ?" dacht hij. Hij schreeuwde drie keer, maar de eigenaar kwam niet opdagen. Daarop beet de otter de wilgeteen door en bracht de vissen in het bosje waar zijn leger was. "Als de vasten voorbij is, zal ik ze eten" dacht hij, en zonder de regels van juist gedrag uit het oog te verliezen legde hij zich neer.

Ook de jakhals was op weg gegaan, op zoek naar voedsel. Bij de hut van een veldwachter vond hij twee staken met brokken vlees, een leguaan en een kan melk. "Zijn deze van iemand ?" riep hij driemaal, maar de eigenaar verscheen niet. Hij nam het

deksel van de melkkan en goot de melk in zijn keelgat. De staken met vlees en de leguaan nam hij tussen zijn tanden en zo vervoerde hij zijn buit. Hij borg het weg in het struikgewas, waar zich zijn leger bevond, en denkende "Als de tijd daar is, zal ik het eten" ging hij liggen, zonder de regels van goed gedrag uit het oog te verliezen.

De aap, eveneens op stap gegaan, drong een bosschage binnen. Hij nam daar een tros manga's en verborg ze in het struikgewas waar hij huisde. "Te juister tijd zal ik ze eten" dacht hij en hij ging liggen, zijn aandacht gericht houdend op de regels van goed gedrag.

Ook de Bodhisatta verliet op een ogenblik zijn leger, met het voornemen boomschors en gras te verzamelen. Toen hij weer in zijn eigen bosje lag, overpeinsde hij: "Wanneer er bij mij levende wezens om voedsel komen, kan ik ze moeilijk gras geven. Ook heb ik geen sesamzaad of rijst of zoiets. Daarom zal ik, als iemand bij mij komt met de bedelnap, hem het vlees van mijn eigen lichaam geven."

Door de gloed van de opofferingszin van de haas vertoonde daarop de stenen zetel van Sakka, met zijn lichtrode bekleding, het fenomeen van hitte. De koning der goden bemerkte het, en de haas ziende als de oorzaak van het verschijnsel dacht hij: "Ik zal die koning der hazen eens op de proef stellen."

Eerst ging hij naar de woonplaats van de otter. Hij stond daar in de kledij van een brahmaan en toen de ander vroeg: "Brahmaan, wat sta je daar ?", zei hij: "Jij wijze, als ik iets te eten van je kan krijgen, zou ik, na de vasten, voort kunnen gaan mijn plichten van asceet te vervullen."

"Het is goed, ik zal je te eten geven." En een praatje met de ander makende, zei de otter het eerste vers:

> Ik heb zeven rode vissen, die uit het water aan wal waren gebracht. Dit is wat ik bezit brahmaan. Het etende, verblijf in het woud.

De brahmaan zei: "Het kan tot morgen wachten. Ik zal het onthouden." Daarop begaf hij zich naar de plaats waar de jakhals

zich bevond, en nadat ook deze gevraagd had waarom hij daar zo stond, zei hij hetzelfde. De jakhals zei: "het is mij wel, ik zal het je geven". En een praatje met hem aanknopend, zei de jakhals het tweede vers:

> Ik heb hier in de buurt het nachtelijk maal van een veldwachter gestolen. Twee staken met vlees, een leguaan en een kan met melk. Dit is het mijne, brahmaan. Het etende, houd verblijf in het woud.

Weer zei de brahmaan: "Het kan tot morgen wachten. Ik zal het onthouden." Nu zocht hij de aap op. Ook deze vroeg waarom hij daar zo stond en hij antwoordde weer hetzelfde. De aap zei: "Goed, ik zal het je geven", en met hem babbelend zei de aap het derde vers:

> Rijpe manga's, koel water, verkwikkend, in koele schaduw. Die zijn de mijne, brahmaan. Dit genietende, verblijf in het woud.

"Het kan tot morgen wachten, maar ik zal het onthouden" zei de brahmaan, en hij vertrok naar de haas. Weer gevraagd waarom hij daar stond, zei hij nogmaals hetzelfde. Toen de haas dat antwoord hoorde, stroomde hij over van vreugde en hij zei: "Brahmaan, wèl hebt u gedaan met bij mij te komen vragen om voedsel. Ik zal u vandaag iets schenken, wat eerder nog niet door mij gegeven is. Maar gij, met al uw goede eigenschappen, mag geen leven doden. Ga, beste, sprokkel hout en als de houtstapel in brand is gestoken, laat het mij dan weten. Ik zal mijzelf weggeven en midden in het vuur vallen. Als mijn vlees gaar is, zult ge het eten, en uw plichten van asceet vervullen." Zo met hem in gesprek komend, zei hij het vierde vers:

> Een haas heeft geen sesamzaad, geen bonen en geen rijst.
> Mij etende, gestoofd door dit vuur, verblijf in het woud.

Sakka hoorde het aan. Door zijn wonderkracht richtte hij een houtstapel op en liet het de Bodhisatta weten. Deze verliet zijn leger van boomschors en gras en ging erheen. Zeggende dat de levende wezens die misschien in zijn haren zaten, niet mochten

sterven, schuierde hij zijn lijf driemaal af. Daarna, zijn hele lichaam aanbiedende als offergave, viel hij, zoals een koningszwaan zich neerlaat op een bed van lotosbloemen, met een blij hart op de brandstapel. Bij de aanraking van de haren op het lijf van de Bodhisatta kon het vuur echter geen warmte ontwikkelen en het gedroeg zich alsof het een schoot van sneeuw was binnengegaan. Zich richtende tot Sakka zei de haas: "Brahmaan, het vuur dat u hebt aangelegd is te koel. Nauwelijks het haar op mijn lijf beroerend, versaagt het erin om hitte te ontwikkelen, hoe komt dat ?"

"Wijs dier" antwoorde de ander, "Ik ben geen brahmaan, ik ben Sakka en ben gekomen om je te verzoeken."

"Sakka, sta daar maar zolang als je wilt. Al zou de hele wereld mijn bereidheid mijzelf te geven op de proef komen stellen, dan nog zou niemand mij betrappen op de wens mezelf te behouden." En de Bodhisatta brulde gelijk een leeuw.

Daarop zei Sakka tot hem: "Wijze haas, moge de herinnering aan jouw buitengewone karakter blijven voortleven zolang deze wereldperiode duurt."

Dit zeggende, verpletterde hij de rots, en met de substantie van de steen tekende hij in de maancirkel het beeld van de haas. Zich richtende tot de Bodhisatta deed hij hem toen in zijn eigen bosje, in zijn struikgewas, neerliggen op het tere schors en gras. Daarna keerde hij terug naar zijn godenverblijf.

De vier wijzen leefden nog lang in eensgezindheid, vol vreugde, het juiste gedrag beoefenend, het werk van vasten doende; en het is hun overeenkomstig hun daden vergaan.

Tonny Sch.-K.





Foto van een beeld van de Groene Tārā (Sanskriet: Śyāmatārā; Tibetaans: Sgrol-ljang). Ze wordt gewoonlijk afgebeeld zittend op een lotustroon met het rechterbeen naar beneden hangend. Ze draagt de kenmerken van een Bodhisatta.

heid. Degene die de pennestreken zette is slechts in zoverre aanwezig dat deze gezet zijn; verder blijft hij onzichtbaar, naamloos, vormloos.

Zo ook in:

Er staat hier boven de gemeenschap
een hoge, grootse, glanzende ijf[7]*;*
het klokje in de kerk van St. Columba klinkt:
een klare, schone toon.

Iers, anoniem, 9de eeuw[8].

De klokketoon zweeg;
maar avondbloesemgeuren
dragen hem verder.

Bashō.

Een vleug van koelte,
als de tempelbelklanken
de bel verlaten.

Buson.

Het geluid van een kerkklok of tempelbel, het koel glanzen van een taxusboom, de avondlijke geuren van bloesems: ziehier de spaarzame elementen van sobere gedichtjes die met enkele woorden een helder en scherp beeld schetsen. Tekeningen met zo weinig pennestreken dat vooral het witgeblevene spreekt; bescheiden, maar voor de goede verstaander met een diep doorklinkende grondtoon. Een glimp van het oneindige weerkaatst in een helder kristal.

Zoals ik zal proberen uiteen te zetten komen bovenstaande gedichten voort uit totaal verschillende culturele en historische achtergronden. Maar hoe verschillend de grond dan ook waarin ze wortelen, ze vertonen een, op zijn minst treffend te noemen gelijkenis. Om met *Blyth*[9] te spreken: het zijn beide *"Moments of Vision"*.

In Japan heeft het dichten altijd een vooraanstaande plaats ingenomen. Beter is het wellicht om hier niet te spreken van 'kunst', omdat dit woord in onze taal meer en meer associaties is gaan opwekken met heilige hallen van exclusief kunstenaarschap en - in deze context - met schoon uitgegeven maar door

slechts weinigen gelezen dichtbundels; kortom, aan zaken naast of boven het dagelijks leven staand. In Japan echter, hing het maken van gedichten - evenals het zorgzaam schikken van bloemen, het kunstzinnig aanleggen van tuinen, de verfijning in de omgangsvormen - voor alles samen met een diepe hang naar harmonie en schoonheid, die de hele levensstijl doordrenkte. Het schrijven van gedichten vormde een onderdeel van de opvoeding en was niet exclusief voorbehouden aan kunstenaars van professie of aan de hogere maatschappelijke klassen. De *Manyō-shū*[10] (ca. 760) bevat naast poësie gemaakt aan het keizerlijke hof ook gedichten 'van het volk'. Dichten was in de letterlijke zin van het woord populair.

Onder de verschillende in Japan gebruikelijke versvormen heeft vooral de haiku vanaf de zeventiende eeuw tot nu toe een bijzondere voorliefde genoten. De wortels van deze vorm liggen in de oud-japanse versvormen. De *Manyō-shū* bevat drie soorten verzen: de *tanka* (kort vers), de (langere) *chōka* en de uit twee terzetten bestaande *sedōka*. Alle drie de vormen hebben als bouwstenen groepen van vijf en zeven syllaben, die op bepaalde wijze onderling gerangschikt zijn. De traditie wil dat deze opbouw uit vijf- en zeven lettergrepige groepen zou verwijzen naar het ritme van de natuur: de regelmatige terugkeer van vijf- respectievelijk zevenlettergrepige eenheden zou de regelmaat in de natuurlijke processen symboliseren, terwijl de afwisseling van de verschillende groepen op de breekpunten ervan zou duiden. De *tanka*, welke in de *Manyo-shū* het meest voorkomt, is opgebouwd volgens het schema 5-7-5 ; 7-7.

De direkte oorsprong van haiku is gelegen in de dichtvorm die bekend staat onder de naam *renga* (beide vormen zullen echter naast elkaar blijven bestaan). *Renga* zou men kunnen omschrijven als antwoordverzen waaraan twee of meer dichters bouwstenen leveren. De *Manyo-shū* bevat een *tanka* (ook wel *waka* genoemd) die in het licht van de traditie gezien wordt als de eerste *renga*. Deze zou zijn geschreven door *Yakamochi* en een non waarbij de laatstgenoemde de aanvang van het gedicht leverde en

Yakamochi de afsluitende twee groepen lettergrepen maakte[11]. De *Kinyō-shū* (ca.1125) is echter de eerste keizerlijke anthologie die duidelijke *renga* bevat, zij het dan alleen nog maar *tan renga* (korte *renga*). Vanaf de twaalfde eeuw evenwel werden deze antwoordgedichtjes aaneen geregen tot kettingverzen die vele tientallen strofen konden bevatten.

Al in deze tijd ontstond er een splitsing in twee scholen, waarvan de ene - de *Kakinomoto-no-shū* - voortbouwend op de traditie, ernstige (*ūshin*) *renga* schreef en de andere - de *Kurinomoto-no-shū* - zich toelegde op scherts (*mushin*) *renga*. Merkwaardig genoeg is het deze laatste school die uiteindelijk het sterkste zal bijdragen aan het ontstaan van haiku,

Sōgi (1421-1502), *renga*-dichter uit de toendertijd nog vooraanstaande *ūshin*-school, gaf een bijzonder belangrijke aanzet tot de ontwikkeling van haiku - de poëzie der seizoenen - door de nadruk te leggen op het belang van een seizoensaspect in *renga* en als regel vast te stellen dat een seizoenswoord moest voorkomen in het aanvangsvers, de *hokku*, waarbij dit eerste vers een zelfstandige eenheid moest vormen.

Onder *Sōkan* (1458-1546) en *Moritake* (1472-1549) maakt de *mushin*-school opgang en ontwikkelt zich de *haikai renga* als duidelijk omschreven vorm: een schertsend gedicht waarvan woordspelingen, spitsvondigheden en grappen het karakter bepalen en waarin alle hoogstaande normen van de *ūshin*-traditie overboord gegooid zijn. Deze ontwikkeling hing samen met de opkomst van een gegoede burgerij, die haar geld omzette in 'kunst ter vermaak en decoratie'; de ernstige schoonheidsideaal van de *ūshin*-school maakt plaats voor het belang van een onderhoudende functie der dichtkunst. Blyth vat dit samen in de woorden:

> *"We may say that haiku (hokku) had to fall from the elegancy of waka into this kind of poetical vulgarity before it could become the poetry of things as they are........The work of Sōkan and Moritake was thus to bring down renga and hokku from the height to which Sōgi had raised it - too far - to a level above which Bashō had to raise it"*[12].

Langzamerhand viel ook meer en meer de nadruk op het openingsvers van de *renga*: de *hokku*, dat een kernachtig beeld behoorde te geven hetwelk het hoofd én het hart van de *renga* moest vormen. *Teitoku* (1570-1653) schrijft als eerste min of meer zelfstandige *hokku*. Daarnaast poogt hij de regels van de *haikai* een ander leven in te blazen door terug te grijpen op de klassieke dichtkunst. Hiermee geeft hij echter ongewild een nieuwe impuls in de richting van het schertsgedicht, omdat zijn leerlingen en vooral de door hem geïnspireerde, invloedrijke dichter *Sōin* (1604-1682) zich afwenden van zijn classicisme en gemaniëreerdheid, en voortbouwend op het werk van *Sōkan* en *Moritake* een nieuwe vrijheid in de dichtkunst nastreven. *Sōin* maakt hierbij veelvuldig gebruik van elementen uit de 'volkstaal' en legt vooral de nadruk op dat wat lelijk is, of gewoon - op het 'onpoëtische'.

De diepzinnige dichter *Onitsura* (geboren 1660) schrijft de eerste haiku in strikte zin: eenvoudig en ontdaan van alle intellectualisme - dichtkunst als directe ervaring en omgekeerd.

Matsuo Bashō (1644-1694) is uiteindelijk degene die een onuitwisbaar stempel op het karakter van haiku legt. Haiku niet omwille van de schoonheid en poëtische verfijning zoals in de klassieke *waka* of bij *Sōgi* en *Teitoku*; haiku niet als intellectualistische 'tour de force' van spitsvondigheden en woordspelingen zoals in de *haikai renga* met name van *Sōgan* en *Moritake*. Maar haiku - men zou bijna zeggen - vanuit haiku zelf. In de visie van *Bashō* is haiku een wijze van kijken en wel op zo'n manier dat er tussen object en waarnemer geen scheiding meer is; het is letterlijk in-zien in het wezen der dingen. Dit in feite religieus-filosofische uitgangspunt, gekoppeld aan zijn scherpe waarnemingsvermogen, zijn bescheidenheid, zijn diepe verbondenheid met het dichterlijke en het schone, maakt dat met name zijn latere haiku behoren tot het beste wat de wereldliteratuur heeft voortgebracht:

Wanneer je goed kijkt-
bloeit er een herderstasje[13]
onder de heining.

of de beroemde:

O, oude vijver!
een kikvors springt van de kant,
geluid van water.

De invloed van *Bashō* is enorm groot geweest. Niet alleen heeft hij vele directe leerlingen gehad, maar ook in de eeuwen na hem zal zijn werk steeds tot voorbeeld blijven dienen. Zo sterk zelfs, dat er vaak alleen maar sprake is van lege en onbezielde navolging. Slechts enkelen blijken in staat geweest te zijn naast het indrukwekkende geluid van *Bashō* een eigen stem te laten horen, zoals de uiterst fijnzinnige grootmeester van het waarnemen, de schilder-dichter *Buson* (1715-1783), die een scherp oog voor de eigenaard-igheid der dingen laat zien:

Op de tempelklok
is een vlinder gevlogen
en ingeslapen.

Of *Issa* (1763-1827) met zijn aandacht voor het kleine in de natuur - zoals insecten, slakken en vogels - en wiens haiku vaak een ironiserende ondertoon hebben:

De grote Boeddha!
- uit zijn ene neusgat komt
een zwaluw vliegen.

En de kritische *Shiki* (1867-1902), waarvan de haiku door een zekere afstandelijke koelte heen een diepe gewaarwording tot klinken brengen; hij gaf in zijn leven een nieuwe impuls aan de haiku-traditie die sedert bijna een halve eeuw in verval geraakt was:

Maar toen ik omzag,
was de man die langs mij ging
in mist verdwenen.

—

Witte pioenroos-
een avond, toen de maan scheen,
vielen haar blaren.

Haiku handelt over de natuur, beter gesteld: is ín de natuur, en niet alleen in de natuur als verzameling van levende en levenloze dingen die als zodanig aangeduid wordt, maar ook in de natuur, het wezen, de aard der dingen. Beide betekenissen liggen in de in haiku doorklinkende opvattingen niet ver uit elkaar, daar deze ervan uitgaan dat de natuur - evenals de mens - niet slechts levend maar ook 'bezield' is: in het zijn van elk ding ligt een diepe, wezenlijke betekenis. De dingen zijn meer dan symbolen (hoewel ze anderzijds ook weer niet beschouwd worden als animistische numina).

Voor *Bashō* is dit uitgangspunt de grondslag van zijn werk; hij stelt zelfs dat het de oorsprong en de basis van alle religie en poëzie vormt. Hij legt uit dat een ding niet een oneindige waarde hééft, maar dat het die waarde ís. Het verwijst niet als symbool naar iets oneindigs of eeuwigs, maar het oneindige en eeuwige is in het ding; er is geen verschil tussen het ding en zijn betekenis. De oude vijver verwijst niet naar de tijdeloosheid en het onbeweeglijke dat achter alle zijn ligt en dat zicht- (en hoor-)baar gemaakt kan worden door de eruit voortkomende en er weer naar terugkerende eindige beweging. De oude vijver ís die tijdeloosheid en dat onbeweeglijke, en de plons van het water en de kringen op het oppervlak vloeien weer in de stille onbeweeglijkheid terug.

Deze visie heeft haar wortels in verschillende denkstromingen. Haiku, althans op het hoogtepunt, is uiteraard niet los te zien van *Zen*, maar wordt hier toch niet geheel door geschraagd. In haiku lopen verschillende lijnen samen. Elementen uit shintoïsme, taoïsme en boeddhisme dragen met elkaar deze bloem van zowel dichtkunst, als wijsgerig-religieuze beschouwing, als levenshouding in Japan. Het is in het bestek van dit artikel evenwel niet mogelijk om in te gaan op de onderlinge relaties, wederzijdse beïnvloeding en de historische ontontwikkeling van de zienswijzen uit het chinees-japans complex van religieus-filosofisch denken die in haiku een neerslag gevonden hebben. Ik zal volstaan met het belichten van enige

punten die wezenlijk bijgedragen hebben tot de aan haiku ten grondslag liggende visie op de natuur en op de houding van waaruit de kunstenaar (-dichter) daarmee in contact moet treden.

Het japanse *Shintō*[14] - de weg der goden, de weg van *Kami*[15] - legt de nadruk op *magokoro*, het zuivere, waarachtige hart. De zuivering van de geest - en symbolisch, de rituele reiniging van het lichaam - is noodzakelijk om de toestand van *matoko*, oprechtheid, te bereiken, waarin het contact tussen de mens en *Kami* tot stand kan komen.

De mens is als kind van *Kami* in wezen goddelijk, en in de toestand van *matoko* is het hem mogelijk zijn eigen volmaakte natuur te zien. Daar *Kami* ook zichtbaar is in de schoonheid en de krachten der natuur is er in feite geen afstand tussen goden, mensen, dieren, planten en dingen; zij zijn nauw met elkaar verbonden in volstrekte harmonie.

Ook de kunst wordt in dit licht gezien: zij kan in haar schoonheid en harmonie de geest op een hoger niveau brengen, waarin deze ontvankelijker wordt voor het goddelijke. En omgekeerd kan een kunstwerk alleen maar ontstaan vanuit een 'zuiver hart' en volmaakte rust. Zo gaan kunst en religie hand in hand: kunstwerken worden vooral in tempels bewaard en kunstenaars zijn vaak priester.

Het taoïsme[16], dat zowel de chinese als de japanse geesteswereld sterk beinvloed heeft, leert, dat alle zijn voortkomt uit *Tao* en er uiteindelijk weer naar terugkeert; de ongedifferentieerde eenheid wordt gedifferentieerd veelvoud door de beweging van *Tao*. In de processen en veranderingen in de natuur nu, is de werking van *Tao* zichtbaar. In het nauwgezet waarnemen - meer nog: het in-zien - hiervan, kan de mens het evenwicht tussen zichzelf en de makrokosmos, waar hij een getrouwe afspiegeling van is, vinden en zo terugkeren naar de oorsprong en de eenheid.

Hiermee samenhangend heeft het taoïsme een duidelijke visie

het boeddhisme dicht bij de natuur, het dier en de plant. In de eerste plaats ligt hier de door het boeddhisme geïncorporeerde oudere indische reïncarnatiegedachte aan ten grondslag: alle levende wezens zijn opgenomen in de kringloop van geboren worden en sterven.

Deze onderlinge verbondenheid van alle levende wezens wordt nog eens benadrukt in de *anattā*-leer. In de poging de ego-betrokkenheid te doorbreken door de ontkenning van een eigen entiteit, een onvergankelijk principe, in de mens, worden tegelijkertijd de armen - in *mettā* en *karuṇa* - wijd geopend naar alle levende wezens. In dit licht staat de *bodhisatta* die zijn intrede in het *Nirvāṇa* uitstelt om eerst ook alle andere wezens te bevrijden.

Een zeer essentieel aspect van de boeddhistische leer is de nadruk die er ligt op de vergankelijkheid van alle dingen. Het besef van het diep in het leven verankerd liggende lijden - *dukkha* -, evenals de opvattingen uit de *anattā*-leer, hangen zeer direct samen met het inzicht dat het bestaan *anicca* - vergankelijk - is. In het 'beschouwen' van deze onbestendigheid, wordt het *Nirvāṇa* als zijnde niet veranderlijk en niet vergankelijk, zichtbaar: de eeuwigheid voelbaar in een kort moment. Deze gedachte klinkt sterk door in haiku.

Het boeddhisme legt evenals shintoïsme en taoïsme een accent op zuiverheid van geest. De *Paṭiccasamuppāda* laat zien, hoe vanuit *taṇhā* de ken- en bewustwordingsprocessen geconditioneerd worden en de geest in het duister blijft dwalen[20].
De verlichte geest daarentegen, is ontdaan van alle door *taṇhā* bepaalde smetten. Voor het vroege boeddhisme hield het verbreken van de geconditioneerdheid een lange en moeizame weg in; het Zen *(Ch'an)*-boeddhisme echter, geïnspireerd door de spontane directheid van het taoïsme, verkort deze weg rigoreus en gaat uit van de mogelijkheid van een plotselinge verlichting: het als bij bliksemslag inslaan van de *satori* in de - hiervoor ontvankelijk gemaakte - geest.

Hoewel het boeddhisme geen expliciete mening over kunst

heeft, zullen toch de visie op en de praktijken voor het ontwikkelen van een directe en niet geconditioneerde waarneming, zoals deze met name in Zen uitkristalliseerden, een sterke invloed op haiku hebben. Ligt er al niet een haiku in het eenvoudige gebaar van de Boeddha, die als hem om de essentie van zijn leer wordt gevraagd een lotusbloem opheft ?

Blyth[21] merkt echter terecht op dat er op een bepaald punt evenwel een essentieel verschil tussen Zen en haiku bestaat: waar haiku - uiteindelijk - alleen maar kiest voor het schone en al het lelijke bewust voorbij gaat, beschouwt Zen zowel de schoonheid als de lelijkheid op gelijkmoedige wijze. Het is derhalve niet verwonderlijk dat er naast haiku langzaam een stroming in de japanse dichtkunst zal verschijnen, die de nadruk op het lelijke en het ' onpoëtische' zal gaan leggen: *senryū*.

Directheid, niet geconditioneerd zijn, spontaniteit in de waarneming; invoelen in, meeklinken met het object: al deze zaken liggen aan de basis van haiku. Dit kan niet beter worden samengevat dan in de woorden die *Tohō* (1657-1730) in zijn *San-zōshi*[22] aan *Bashō* toeschrijft: *"Haiku moet natuurlijk oprijzen uit het onderwerp; anders worden object en opmerker twee; en het gevoel van het object kan niet worden gerealiseerd door de opmerker, omdat zijn zelf er tussen komt"*[23]:

Helemaal vanzelf
heeft zich mijn hoofd gebogen:
Kamiji-yama[24]
Issa.

Keren we van Japan naar het westen, naar Ierland. Ook hier heeft de woordkunst steeds een grote rol gespeeld en de letterkundige traditie gaat terug tot de vroege middeleeuwen (ik doel hier op de geschreven literatuur; via mondelinge overlevering kent de literaire traditie in brede zin een aanzienlijk hogere ouderdom).*Joyce, Wilde, Yeats en Behan* hebben al vanaf de zesde eeuw waardige - deels naamloze - voorgangers. In de

tijd dat zich in een groot deel van Europa moeizaam een nieuw sociaal en cultureel evenwicht instelde op de nog rokende puinhopen van de klassieke beschaving, waren in het geïsoleerd gelegen en ongestoord gebleven Ierland de letteren tot hoge bloei gekomen. De eerste helft van de middeleeuwen leverde er al een uitgebreid corpus aan teksten op - van gedichten tot epische heldenverhalen, van mythologische schilderingen tot (pseudo-) geschiedschrijving - waarvan ons althans een deel bewaard is gebleven. Dit betreft in een aantal gevallen literatuur van zeer hoog niveau. Merkwaardig genoeg echter - en de reden daarvoor is me niet geheel duidelijk [25] - is deze bij slechts weinigen bekend, laat staan gelezen !

Binnen de ierse letteren vormt de dichtkunst een zeer oude discipline. Het is ook in dit verband weer tekenend voor de situatie dat aan de vroege geschiedenis van de ierse lyriek nog heel wat onderzoek te verrichten valt. Hoe precies de ontwikkeling verlopen is van vormen met metrum en alliteratie en assonantie over vormen met eindrijm naar de latere syllabisch rijmende kwatrijnen zonder duidelijk ritme is niet geheel opgehelderd. De onderzoekingen [26] op dit terrein laten nog vele vragen open. Sedert het opzienbarende artikel van *Calvert Watkins*[27] is evenwel over de vroege ontwikkeling van het metrum veel duidelijk geworden.

In onderwerp lopen de oud-ierse gedichten sterk uiteen; we vinden liefdeslyriek naast elegische zangen, satirische verzen naast hymnen. In de context van deze beschouwing zijn vooral die gedichten van belang die door *Jackson*[28] ondergebracht worden bij de zogenaamde 'kluizenaarspoëzie'. In het bijzonder wil ik de aandacht vestigen op enkele korte gedichtjes waarvan *Jackson* zegt: *"They show no evidence, internal or external to prove that they are hermit poems; they have no context, and may be mere fragments. They are included here because they seem to have the same characteristics as the rest"*[29].

Evenals de kluizenaarsgedichten beschrijven zij de natuur,

maar in verdere eigenschappen wijken zij er duidelijk van af. In de eerste plaats zijn ze korter; waar het in de kluizenaarspoëzie vaak langere strofische gedichten betreft (in een enkel geval tot 33 strofen) gaat het hier om zeer korte gedichtjes, voor het merendeel slechts een enkel kwatrijn tellend. Belangrijker echter schijnt me het verschil in inhoud: de kluizenaarsgedichten bezingen de voordelen van de afzondering in de natuur; ze beschouwen de schoonheid en de puurheid van het in afzondering gevoerde, ascetische leven en de mogelijkheid tot directer contact met God, voortvloeiend uit deze leefwijze. Dit alles klinkt niet door in de voornoemde korte gedichten. We horen de kluizenaar niet; er is slechts het geluid van een zingende vogel of van een luidende klok. Evenals in haiku is de dichter niet zicht- en hoorbaar in het kernachtige scherpe beeld dat in enkele regels getekend wordt.Een kort moment van beweging en dan ..... is het weer stil.

Twee van deze gedichten, die waarschijnlijk tot de negende eeuw gerekend moeten worden, zijn al eerder aangehaald; een derde - uit dezelfde periode - kan hier nog aan toegevoegd worden[30].

De vogel die roept uit de wilg:
mooi bekje van klaar geluid,
welluidende, gele snavel van een zwart, bedreven mannetje;
levendig het liedje dat geuit wordt, het geluid van de merel.

"*Mere fragments*"? Naar mijn mening zijn deze beelden in zichzelf zo afgerond dat ze beslist geen brokstukken van grotere gedichten behoeven te vormen.

De achtergronden van deze gedichten, in het bijzonder van hun natuurbetrokkenheid, zijn niet zo eenvoudig te schilderen. Er ligt - althans naar we weten - niet duidelijk, als in het geval van haiku, een stelsel van wijsgerige, religieuze en artistieke opvattingen aan ten grondslag. Maar iets kan toch wel gezegd worden over het klimaat waarin ze ontstonden. Hoewel deze gedichten stammen uit een gekerstend Ierland kan ik hier

toch niet geheel voorbij gaan aan de oorspronkelijke iers-keltische, 'heidense' religie[31]. Het is onjuist om in dit verband alleen maar van een natuurgodsdienst te spreken, maar enige trekken ervan zijn toch duidelijk aanwezig. Archeologische en geschreven bronnen leren ons dat in de keltische wereld aan allerlei elementen uit de natuur - zoals bepaalde dieren, bronnen, rivieren en bossen - meer dan alleen maar 'natuurlijke' eigenschappen toegekend werden. Hierbij moet echter niet aan een soort animistisch polytheïsme gedacht worden; het numineuze in keltische omgeving is vergelijkbaar met *Kami* uit het Shintoisme.

In hoeverre deze zienswijzen nu direct doorwerken op de natuurvisie van het vroege christelijke Ierland is niet gemakkelijk na te gaan. Het christendom op zichzelf neemt geen expliciet standpunt in ten aanzien van de natuur (hoewel de joodse, oudtestamentaire opvattingen dienaangaande tot op zekere hoogte een invloed laten zien)[32]. Derhalve is het opmerkelijk dat de ierse christelijke overlevering ons bepaalde verhalen heeft doen toekomen die van een diepe natuurbetrokkenheid getuigen. Zo leert de legende van *Ciaran van Saighir* dat zijn eerste discipel een everzwijn was[33]. De *Kalender van Oengus*[34] schildert een roerende scene waarin *Maelanfaid*, abt van *Darinis*, een vogel hoort klagen en zweert geen voedsel meer te zullen aanraken totdat hij zal weten wat de oorzaak van dat geweeklaag is. Een engel komt hem uitleggen dat *Molua mac Ocha* gestorven is. Alle levende wezens hebben daarover verdriet want hij had tijdens zijn leven geen levend wezen - groot of klein - ooit gekrenkt. In beide gevallen zou ik willen spreken van een *Franciscus van Assisië* 'avant la lettre'. Het is van belang hierbij aan te tekenen dat de vroege ierse kerk bij uitstek - wat ik zou willen noemen - 'landelijk' was, in tegenstelling tot de geurbaniseerde kerkelijke structuur van het continent. Daar waren de kerkelijke bestuurs- en cultuurcentra gelieerd geraakt aan de wereldlijke machtscentra, die - op basis van de romeinse machtsverdeling - in de steden gelegen waren. Toen

in de vierde eeuw de eerste missionarissen Ierland bereikten - de allesoverheersende rol van *Patrick* wordt momenteel omstreden - troffen zij hier een uiterst verdeelde machtsstructuur aan: talloze kleine koninkrijkjes en staatjes die elk door een eigen, in een versterking (*dún* of *ráth*) zetelende heerser bestuurd werden. Van stedelijke centra was geen sprake (de belangrijkste ierse steden zijn pas vanaf 800 door de Vikingen gesticht). De koppeling van kerkelijke bestuurscentra aan wereldlijke bleek niet mogelijk daar deze laatste er gewoonweg niet waren. De kerkelijke bestuursfunctie werd na de kerstening gedragen door de kloosters waarvan de abt tevens een functie als kerkvorst ging bekleden[35].

De ierse kloosters blijven nog lang de kenmerken dragen van de vroegste monastieke beweging. Deze kwam in feite voort uit het kluizenaarschap. Al in de eerste eeuwen van het christendom trokken gelovigen zich terug in de afzondering van de woestijn vanuit de gedachte dat de vereniging met God slechts kon plaatsvinden in een compromisloze verwerping van de wereld; alleen in een leven van strenge ascese zou de spirituele zuiverheid bereikt kunnen worden die nodig is voor de opgang tot God. In de derde eeuw werd dit kluizenaarschap onder de druk van de christenvervolgingen een steeds belangrijker onderdeel van de vroege kerk. Met name onder de vervolgingen van *Decius* groeiden de kleine gemeenschappen en werden er meer en meer nieuwe kernen gevormd. Rond 320 A.D. werd dit ascetisme geïnstitutionaliseerd, toen *Pachomius* en *Palaemon* een monastieke regel opstelden, die ook model zou moeten staan voor de nieuw te vormen monasteria. Het monastieke systeem bereikte tegen het einde van de vierde eeuw de west-mediterrane wereld en onder andere van de abdij op *Lérins* - door de galliër *Honoratus* rond 400 A.D. op basis van de regel van *Pachomius* gesticht - zijn er dan lijnen te volgen naar de gallische, engelse en ierse kloosternederzettingen. In de keltische omgeving blijft een onderscheid tussen kluizenaars en monniken in strikte zin gedurende een lange periode moeilijk te trekken. Daar

vertegenwoordigen kloosters vaak niet meer dan verzamelingen van anachoreten en bij het uitgroeien van de monasteria blijven op geringe afstand ervan heremieten wonen die toch een zekere band met het monasterium bewaren[36].

Wat precies de achtergrond en de reikwijdte van de zogenaamde kluizenaarshervorming in Ierland in de achtste eeuw geweest is, wordt nog omstreden. *Robin Flower*[37] schrijft hieraan een diepgaande betekenis toe. Hij beschouwt het opstellen van een nieuwe regel voor het ascetisch monasticisme door *Maelruain*, stichter en abt van *Tallaght*, en *Duiblitir*, abt van *Finglas*, als een uiting van een herleving in het kluizenaarschap. De nieuwe regel zou - aldus *Flower* - de tot dan toe geldende regel van *Colm Cille*[38] vervangen hebben en een belangrijke aanzet gegeven hebben tot de vorming van nieuwe monastieke kernen. Deze beweging zou ook aan de basis gelegen zijn van de hoge literaire productie uit die tijd: het *Missaal van Stowe* de *Kalender van Oengus*, het *Martyrologium van Tallaght* en andere belangrijke teksten zouden er de voortbrengselen van zijn.

Nora Chadwick[39] daarentegen beschouwt de nieuwe regel van *Maelruain* als zijnde slechts van locaal belang. In de achtste eeuw is het kluizenaarschap in ieder geval nog een levende zaak en de ierse *Catalogus Sanctorum Hiberniae*[40] (negende à tiende eeuw) brengt de heiligen van Ierland dan ook onder in drie groepen, in volgorde van belangrijkheid zijn dat: de grote missionarissen *(St. Patrick)*, de belangrijke stichters van kloosters, en tenslotte degenen die *"op verlaten plaatsen wonen en van kruiden, water en aalmoezen leven en niets voor zichzelf hebben"*.

Met deze laatste groep nu hangt de reeds genoemde kluizenaarspoëzie samen (800-1000), die de voordelen van het leven in afzondering, met planten en dieren als gezellen en het woud als woonplaats, bezingt. In het gedicht *"De koning en de kluizenaar"* legt de heremiet desgevraagd aan de koning uit waarom hij niet op een bed slaapt maar zich in een dennebos te rusten legt. Het einde van het - lange - lied is dan dat de ko-

ning verklaart.....dat hij zijn koninkrijk wel zou willen opgeven om bij hem te komen wonen (zie noot 41).

Tegen de achtergrond van dit vrijwillig gekozen leven in afzondering nu, moeten - zo meen ik - ook het drietal hier aangehaalde gedichtjes gezien worden. *Jackson* plaatst ze mijns inziens dan ook terecht bij de heremietenpoëzie; ze bezingen echter niet het kluizenaarschap zoals het merendeel van dat type gedichten, maar ze zijn er een onmiddellijke uiting van.

Met de asceten komen we terug bij haiku. *Blyth* begint zijn indrukwekkende monografie over de geschiedenis van haiku met de zin:*"Haiku is an ascetic art, and artistic asceticism"*. Ik zou hieraan willen toevoegen: haiku is ook de kunst van asceten. Het is een inwendige en uitwendige ascese die de geest helder en zuiver maakt, zodat het gedicht als vanzelf kan oprijzen uit het object, de natuur, zonder dat de schrijver een spoor achterlaat.

In mijn kluizenaarshut
zijn de muggen klein en stil;
dat is mijn onthaal.

Bashō.

Ik heb een hut in het bos;
slechts mijn Heer weet waar:
aan deze zijde besloten door een es,
aan gene door een hazelaar,
als de boom bij een veste.

Iers, anoniem, 9de eeuw[41].

Met het bovenstaande raken we aan wat ik zou willen noemen de directe 'oecologie'van zowel de ierse als de japanse gedichten. Ik ben ervan overtuigd dat - zoals de bioloog samenhangen vindt tussen levende wezens en hun nabije omgeving, hun milieu - de literatuuronderzoeker verbanden kan aantonen tussen literaire voortbrengselen en de plaats waar ze ontstonden. Hiermee doel ik niet op de abstracte culturele en historische omgeving, maar op het concrete milieu: in een onherbergzaam,

woest landschap zal een andere literatuur tot stand komen dan in lieflijke, meer toegankelijke oorden. In het geval van de hier behandelde gedichten is deze 'habitat' bijzonder uitgesproken. De stichters van kloosters, de monniken en kluizenaars - zowel in Japan als in Ierland - kozen met zorg de plaats uit waar ze zich zouden vestigen, waar ze zouden mediteren, bidden ... en schrijven. Een omgeving die de mogelijkheid zou bieden tot het vinden van de samenklank tussen de innerlijke wereld en de daarbuiten liggende. De shintoïstische en boeddhistische kloosters werden in Japan dan ook vaak gegrondvest aan de voet van een heilige berg of op andere plaatsen die door hun uitgesproken of bijzondere karakter een speciale verering genoten en die op zichzelf al een 'harmoniserende' werking hadden. Zo vinden wij ook in Ierland de vroege kloosternederzettingen en kluizenaarshutten vaak in pregnante landschappen. Van de vallei van twee meren *(Glendalough)* waar *St. Kevin* zijn hut bouwde, of van de aan een meander van de *Shannon* liggende verblijfplaats van *St.Ciaran (Clonmacnois)* gaat nog steeds een bijzondere kracht uit. Ook dit vormt een aspect van het totaalmilieu van de 'poëzie der natuur'.

Ik heb geenszins enig historisch verband tussen de ierse en japanse poëzie willen leggen, en ik dicht de ierse kluizenaar geen taoïstisch-boeddhistische beinvloeding toe of omgekeerd. Ik heb slechts willen laten zien hoe op verschillende plaatsen op de wereld, in verschillende tijden en vanuit verschillende historische achtergronden, uitingen van menselijk ervaren zijn opgetreden welke een treffende overeenkomst vertonen. Zeker, het is zo dat de haiku-dichter uit de ierse gedichten meerdere haiku zou maken; het is ook zo dat haiku voortkomt uit een duidelijke religieus-artistieke traditie, terwijl dit voor de ierse gedichten in veel mindere mate geldt. Ik zou bijna willen stellen dat deze laatste zijn als de man die het *Nirvāṇa* binnen wandelde zonder er ooit van gehoord te hebben. Het blijft evenwel een feit dat ze eenzelfde ervaring

oproepen. Beide zijn het heldere, sobere, 'ascetische' uitingen, zo helder dat erdoorheen een glimp kan worden opgevangen van dat wat onveranderlijk is en aan de basis van alle dingen ligt. Zo zijn het beide "*kleine vingers die wijzen naar de maan*"[42]. Niet helemaal dezelfde vingers misschien, maar wel dezelfde maan.

Maar waarom verder spreken over achtergronden, ontwikkelingen en verschillen ? Luisteren we naar de gedichten en daarmee naar dat waar ze als het ware vanzelf uit voortkomen. Of in de woorden van *Bashō*:

Over de haiku
van China - wie te vragen?
vliegende vlinders.

Tenslotte wil ik mijn dank uitspreken aan Mevr.Prof.Dr. A.M.E. Draak, hoogleraar in de Keltische taal- en letterkunde aan de universiteit van Utrecht, voor haar kritische kanttekeningen bij het manuscript en haar adviezen bij het vertalen van de ierse gedichten. Prof.Dr. E.M.J.M. Cornélis, hoogleraar in de godsdienstwetenschappen aan de universiteit van Nijmegen, dank ik voor zijn waardevolle aanvullingen op de tekst.

Matthijs G.C. Schouten



NOTEN.

1-Het is interessant dat het werkwoord in het eerste gedeelte van het gedicht in een perfecte vorm staat, terwijl in het tweede deel een presensvorm optreedt: in de tweede helft wordt de - welhaast nietige - vogel die zonet gezongen heeft, in een wijdse omgeving geplaatst, maar zijn lied klinkt als het ware verder over de uitgestrektheid van *Belfast Loch*. Dit roept associaties op met een haiku van *Bashō* (pag.15), waarin het geluid van een tempelklok ook na het luiden nog blijft voortklinken.

2-De vogel zit waarschijnlijk op een gaspeldoorn *(Ulex europaeus)*, die in de vroege zomer geheel overladen wordt met heldergele bloemen.

3-Voor het eerst uitgegeven door *R. Thurneysen* in *Mittelirische Verslehren. Irische Texte* (uitg. *E. Windisch* en *W. Stokes*) *III, pp. 1-182. Leipzig 1891.* Verder o.a. ook (met vertaling) door *K. Meyer* in *Bruchstücke der älteren Lyrik Irlands. Abh. Preuss. Ak.Wiss. Berlijn 1919;* en *G. Murphy* in *Early Irish Lyrics. Oxford 1956.*

4-*Bashō (1644-1694).*

5-De vertalingen van de haiku zijn van *J. van Tooren* en ontleend aan: *Haiku-een jonge maan. Amsterdam 1973.* De vertalingen van de ierse gedichten zijn van mijzelf.

6-In de middeleeuwse, ierse dichtkunst bekend staand als *Snám Súad* ($3^1 3^1 3^1 3^3$, $3^1 3^1 3^1 3^3$); zie: *R. Thurneysen, Mittelirische Verslehren.*

7-*Taxus baccata.*

8-Uitgegeven door *K. Meyer* in *Bruchstücke der älteren Lyrik Irlands, nr. 135.*

Een aardige parallel is ook dat in Japan en Ierland de klokken ongeveer hetzelfde geluid voortbrachten. In beide gevallen betreft het vrij kleine klokken of bellen zonder klepel, die met de hand geslagen werden.

9-*R.H. Blyth, A History of Haiku, 2 dln. Tokio 1963-64. Deel I, p.V.*

10-*"Verzameling van tienduizend bladeren"*, de oudste en meest uitvoerige anthologie van japanse poëzie, 4500 gedichten bevattend.

11-*R.H. Blyth, A History of Haiku.*

12-*R.H. Blyth, op. cit.*, deel I, pag. 57 en 60.

13-Een onopvallende en nietig bloeiende akker- en wegrandplant, *Capsella bursa-pastoris*.

14-Zie o.a.:*Noafusa Hirai, Japanese Shintō. Tokio 1966.*

15-*Kami* is een moeilijk begrip; het wordt vaak in polytheïstische zin opgevat en vertaald als "de godheden". Maar dit is in feite een simplificatie. Het is daarom misschien beter te spreken over "het numineuze".

16-Zie o.a.:
A.K. Seidel, La divinisation de Lao tseu dans le Taoïsme des Han. 1969.
H. Maspero, Le Taoïsme et les religions chinoises, (herz. uitg.) 1971.
A. Waley, The Way and Its Power: A study of the Tao tê ching and Its Place in Chinese Thought. 1934.
Idem, Three Ways of Thought in Ancient China, 1939.

17-Een zeer belangrijke klassieke chinese tekst (vierde eeuw v. Chr.), genaamd naar de voornaamste auteur ervan. Dit werk, dat ook wel *Nan Hua chen ching -"het zuivere boek van Nan Hua"-* genoemd wordt, heeft een grote invloed op de ontwikkeling van het *Ch'an* (Zen) boeddhisme gehad.

18-*"Het boek van de weg en de kracht"*, vóór de *Han* dynastie *Lao-Tzu* genaamd naar de vermeende auteur ervan. Deze zou volgens *Ssu-ma Ch'ien* -eerste eeuw v. Chr., China's eerste grote historicus- geleefd hebben van 551-479 v. Chr. Het probleem van het auteurschap is echter niet opgelost. De *Tao-te ching* is een van de belangrijkste taoïstische teksten.

19-Zie o.a.:
E. Conze, Buddhism, its essence and development. Oxford 1953.
E. Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien, I:des origines à l'ère Śaka. Leuven 1958.
D.T. Suzuki, Zen and Japanese Culture. Londen 1959.

20-Zie:
E. Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien.
M.G.C. Schouten, Paticcasamuppāda, enkele interpretaties van deze centrale leerstelling. Saddharma 1976.

21-*R.H. Blyth, op. cit.*

22-*"Drie aantekenboeken"*, ze bevatten beschouwingen van *Bashō* over haiku.

23-Vert.:*Prof.Dr. F. Vos*, in de inleiding van *Haiku - een jonge maan*.

24-Hoofdheiligdom van *Ise*, gewijd aan de zonnegodin *(Amaterasu Ōmikami)*.

25-Misschien speelt hierbij een rol dat de kelten met betrekking tot de europese geschiedenis steeds "uit de pas liepen" (zie *A.M.E. Draak, Wat bezielt een keltoloog?, rede gehouden voor de K.N.A.W., 1974)*. Het kost derhalve wat meer moeite om ze in het oog te krijgen.......en te houden.

26-O.a.:
R. Thurneysen, Zur irischen Accent- und Verslehre. Revue Celtique VI, pp. 309-47. 1885.
Idem, Mittelirische Verslehren. Irische Texte III, (uitg. *Windisch* en *Stokes*).
K. Meyer, Ueber die älteste irische Dichtung. Abh. der Kgl.Preuss.Akad. der Wissensch. I:no.6 (1913), II:no. 10 (1914).
G. Murphy, Early Irish Metrics, Royal Irish Academy. Dublin 1961.

27-*Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse. Celtica 6, 1963.*

28-*K. Jackson, Studies in early Celtic nature poetry. Cambridge 1935.*

29-*Studies in early Celtic nature poetry*, p. 93.

30-Uitgegeven in *Irische Texte III;* later (met vert.) ook door *K. Meyer, Bruchstücke* en *G. Murphy, Early Irish Lyrics*.

31-Zie o.a. *J. de Vries, Keltische Religion. Stuttgart 1961*. Dit werk laat in de interpretatie van de gegevens veel te wensen over, maar het is het enige momenteel voorhanden zijnde overzichtswerk betreffende de keltische religie.

32-*J. Passmore, Man's responsibility for nature. Londen 1974.*

33-*C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae, 2 dln. Oxford 1910*

34-Uitgegeven en vertaald door *W. Stokes* in de commentariërende aantekeningen op *Félire Oengusso Céili Dé, The Martyrology of Oengus the Culdee. Londen 1905.*

35-Zie O.a.:
J.F. Kenney, The sources for the Early History of Ireland, I: Ecclesiastical. New York 1929.
M.& L. de Paor, Early Christian Ireland. Londen 1958, 2e druk: Dublin 1977.

36-In een later stadium van de ontwikkeling zijn er sporen te vinden van een zekere spanning tussen het monastieke bestaan en het leven in de natuur. Zo is er het verhaal genaamd *Buile Shuibne* waarin *Suibne* ergens stelt dat hij het gehuil van de wolven buitenshuis liever hoort dan het "gemekker" van de geestelijke binnenshuis......Maar dan zijn we al in de twaalfde eeuw.

37-*The Two Eyes of Ireland, Report of the Church of Ireland Conference. Dublin 1932.*

38-Zesde eeuwse ierse heilige, ook wel bekend als *St. Columba* of *Columba maior.*

39-*The Age of the Saints in the Early Celtic Church. Oxford 1961, 2e druk 1963.*

40-Uitgegeven door *A.W. Haddan & W. Stubbs, Councils and Ecclesiastical Documents relating to Gt. Britain and Ireland, 3 dln. Oxford 1869-73. Deel 2.*

41-Strofe uit het hierboven aangehaalde gedicht bekend als *"De koning en de kluizenaar".* Uitgegeven o.a. door *K. Meyer, King and Hermit (1901)* en *G. Murphy, Early Irish Lyrics.*

42-*Bashō.*

